

**LE TEMPLE CÉLESTE:
PENSÉE PLATONISANTE ET ORIENTATION APOCALYPTIQUE
DANS L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX**

Peter J. Tomson

Le colloque dont le présent volume recueille les conférences était consacré à Philon, un penseur alexandrin qui, comme l'exprimait le titre du colloque, se trouvait « à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive, et chrétienne ». Avec d'importantes précisions, pareilles choses peuvent être dites de l'Épître aux Hébreux, et il est intéressant d'y consacrer une contribution.

Comme Philon, l'auteur d'Hébreux puise dans un éventail de sources juives et hellénistiques. De plus, de tous les écrits du Nouveau Testament, Hébreux nous montre le grec le plus raffiné et la pensée la plus instruite ; il constitue sans doute l'écrit le plus proche des textes de Philon¹, cet amateur de la parole profonde et soignée, de sorte qu'on parle du « philonisme » ou du « platonisme » de l'Épître.

Il y a néanmoins d'importantes différences. Non seulement notre auteur transmet, évidemment, un message chrétien, mais, de plus, et c'est cela qui va nous occuper ici, il y a un élément important dans Hébreux qui manque pratiquement chez Philon : l'orientation apocalyptique typique surtout du judaïsme palestinien. Cet élément s'accorde apparemment avec le supposé « platonisme » de l'Épître. Il convient de nous demander à présent comment cela est possible.

Cadre historique

Quelques éléments d'introduction sont de mise. L'Épître ne trahit pas son auteur. Les seuls repères dont on dispose sont la mention à la fin de « ceux d'Italie » qui envoient leurs salutations – sans qu'il soit clair si ceux-ci se trouvent effectivement en Italie ou à l'étranger et qu'on puisse décider où l'Épître a été écrite² – et de « notre frère

¹ D.T. Runia, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, (CRINT III/3) Assen - Minneapolis 1993, pp. 74-78.

² La plus ancienne collection d'épîtres pauliniennes qui contient Hébreux immédiatement après Romains pourrait refléter une tradition alexandrine, cf. R.E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, (Anchor Bible Ref. Libr.) New York 1997, p. 693 ; B.M. Metzger, *The Text of the New Testament; Its Transmission*,

Timothée » qui a été libéré récemment. On sait qu'un Timothée était le compagnon le plus proche de Paul³, et sa mention sans autre qualification dans un milieu chrétien devrait signifier que la même personne est visée⁴. Cette mention a justifié l'attribution traditionnelle à l'apôtre, bien que les Pères de l'Église aient reconnu que le style n'est pas celui de Paul⁵. Depuis cette même époque jusqu'à aujourd'hui, on a aussi soutenu l'origine hellénistique, voire platonisante, de l'Épître⁶.

Une hypothèse indémontrable mais séduisante, proposée la première fois par Martin Luther et défendue au siècle dernier avec toute son érudition par Ceslas Spicq⁷, attribue l'Épître à Apollos, un Juif alexandrin de l'entourage de Paul. Les Actes des Apôtres l'appellent « un homme éloquent versé dans les Écritures » (Ac 18,

Corruption, and Restoration, New York-Oxford 1992, p. 38 (« closer to the Alexandrian than to the Western type of text ») ; la lettre pourrait donc avoir été préservée d'abord à Alexandrie.

³ « Timothée, mon enfant bien-aimé » comme l'émissaire de Paul, 1 Co 4, 17 ; Timothée comme co-expéditeur d'épîtres avec Paul : 2 Co 1, 1 ; Phil 1, 1 ; Col 1, 1 ; 1 Th 1, 1 ; 2 Th 1, 1 ; Philm 1. Ces données se recoupent avec les chap. 16-10 des Actes des Apôtres.

⁴ Cf. la mention sans autre qualification de Jacques dans l'en-tête de l'Épître de Jude : « Jude, serviteur de Jésus Christ, frère de Jacques ». Il est clair que « Jacques, le frère du Seigneur » doit être visé, Ga 1, 19 ; cf. Josephé, *Ant.* II, 200, « le frère de Jésus, le soi-disant Messie, appelé Jacques ».

⁵ Dans le papyrus Chester Beatty II (P⁴⁶), Hébreux est placée parmi les pauliniennes après Romains. Clément d'Alexandrie (chez Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 14, 2) pensait que Paul l'avait écrite « aux Hébreux dans la langue hébraïque » et que Luc l'avait traduite, comme la ressemblance avec la « couleur » des Actes nous l'apprendrait. De même les *Sol. in Ps.* attribués à Origène (MPG 12, col. 1185, en citant Hébr. 2, 9) et les « Homélies sur Hébreux » d'Origène citées par Eusèbe (*Hist. eccl.* VI, 25, 11-14) acceptent la tradition reçue selon laquelle Paul en était l'auteur. Néanmoins, Origène dit (*ibid.*) que chacun capable de lire peut constater que le langage de l'Épître est « beaucoup plus grec » que celui de l'Apôtre, et qu'il revient quelque crédit à la tradition selon laquelle l'auteur serait Clément de Rome, dont le style est pareil à celui de Luc. Cf. Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin 1975, p. 250s. ; H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary*, (Hermeneia) Philadelphia 1989, p. 1.

⁶ Comme le note L.D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought*, (SNTS MonSer 65) Cambridge 1990, p. 9 n. 17. Eusèbe, *Praep. evang.* XII, 19, 1-9 lie Ex 25, 40 avec Platon, *Respub.* 500c-501c. W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, 21ème impr., Heidelberg 1983, p. 350 dit : « Hb gehört ganz un gar in den Einflussbereich des hellenistischen Judentums ».

⁷ C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, 2 vols., (La Sainte Bible) Paris 1952, 1961³, vol. 1, pp. 2-219. Pour d'autres partisans de cette proposition voir Attridge, *Hebrews* (n. 5), p. 4 n. 28.

24) ; Paul, quant à lui, le connaît comme un rhéteur efficace (cf. 1 Co 1-3)⁸. Cela correspondrait à l'aspect « alexandrin »⁹ d'Hébreux. Mais il y a un autre aspect qu'il vaut la peine de développer dans ce contexte. Selon Actes, Apollos, devenu enthousiaste pour l'évangile, avait besoin d'instruction supplémentaire de la part du couple judéo-chrétien Priscilla et Aquila, coopérateurs proches de Paul, et qui d'ailleurs étaient issus de Rome et donc « d'Italie » (Ac 18, 2s.)¹⁰. Or cette instruction concernait « le chemin du Seigneur » (Ac 18, 25s.). Voilà une expression : les Évangiles l'utilisent pour indiquer la prédication de Jean Baptiste¹¹, alors que bien avant cela, les gens de Qoumrân l'avaient adoptée pour désigner la mission de leur communauté¹² ; et là, on le sait, les immersions jouaient un rôle important. En effet, l'auteur des Actes nous informe que l'instruction initiale d'Apollos ne comprenait que « le baptême de Jean ». Au début de Marc, ceci est appelé le « baptême de repentir pour la rémission des péchés » (βαπτισμα μετανοίας εις ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)¹³, ce qui évoque une atmosphère nettement apocalyptique. Dans ce contexte, il importe encore de faire remarquer qu'Hébreux se montre exceptionnellement sévère au sujet de la so-disant « deuxième repentance »¹⁴. En somme, ces traits « hellénobaptistes » et cette proximité de Paul et de ses collaborateurs « d'Italie » font d'Apollos un candidat idéal comme auteur d'Hébreux.

⁸ 1 Co 1, 12 évoque Apollos avec Paul, Pierre et le Christ dans le contexte des « schismes » dans l'Église corinthienne, mais en 3, 4-6 il est juxtaposé au seul Paul. Il en découle que la polémique subtile aux chap. 1-4 contre les « discours enseignés par l'humaine sagesse » (2, 13) vise les adeptes de l'Alexandrin.

⁹ R.P.C. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Londres 1959, p. 83 : « That this work [à savoir Hébreux] is Alexandrian there can be no shadow of doubt ». Attridge, *Hebrews* (n. 5), p. 5 n. 44 nous rappelle à raison que la familiarité avec la philosophie, la rhétorique et les Écritures grecques n'était pas restreinte à Alexandrie. Néanmoins, la concentration la plus importante de ces qualités se trouvait bien là.

¹⁰ En terminant la Première Épître aux Corinthiens, Paul est chez eux à Éphèse et dans ce contexte mentionne Apollos une dernière fois (16, 8.12.19) ; en Rom 16, 4, ils sont de retour à Rome.

¹¹ Mc 1, 3 ; Mt 3, 3 ; Lc 3, 4.

¹² IQS 8, 13-21 ; 9, 19-21.

¹³ Ac 18, 25 ; Mc. 1, 4. À noter la διδαχὴ βαπτισμάτων (au pluriel !) qu'évoque Hébr.

6, 1s. comme base du christianisme, en relation avec μετένοια ἀπὸ νεκρῶν ἐργῶν ἀνάστασις νεκρῶν et κρίμα αἰώνιον.

¹⁴ Hébr. 6, 6 ; 10, 26. Pour différentes commentaires voir les excursus chez H.F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer übersetzt und erklärt*, (KeK 13) 15e éd., Göttingen 1991, pp. 347-351 et Attridge, *Hebrews* (n. 5), 168s. (« position rigoriste »).

Mais comme on vient de le dire, il manque l'indispensable preuve directe. Franz Overbeck l'a formulé délicieusement il y a plus d'un siècle : le brillant auteur d'Hébreux reste devant nous « comme un être melchisédithique sans généalogie »¹⁵. Plus prosaïquement, on peut dire que l'auteur était « quelqu'un comme Apollos » et pourrait bien être originaire d'Alexandrie.

La datation de l'Épître reste disputée. Une date entre 60 et 90 A.D. est généralement supposée, en fonction de l'importance accordée soit aux descriptions du culte à Jérusalem comme ayant lieu au présent¹⁶, soit aux mentions de persécutions et aux exhortations de maintenir la foi vivante¹⁷. A mon avis, une datation dans les années 60 n'est pas du tout exclue, vu que Paul fait, lui aussi, fréquemment référence à des persécutions (cf. 2 Co 1, 8 ; 11, 24s.) et que, dès la première lettre que nous lui connaissons, il appelle à rester vigilant (1 Thess 5). Un élément important concerne l'allégorisation du culte sacrificiel : si l'auteur entend le culte « terrestre » comme ayant perdu sa valeur, une datation après 70 peut être proposée, mais si l'allégorie est censée être valable *pendant* que le culte actuel est pratiqué, cet argument est invalide¹⁸. J'estime que les données de la lettre vont dans cette dernière direction.

Quant à la forme littéraire, on peut faire remarquer qu'il ne s'agit pas d'une vraie « lettre » mais plutôt d'une brillante homélie pourvue d'une section parénétique et d'une conclusion épistolaire¹⁹. Beaucoup

¹⁵ « ...Wie ein melchizedekitisches Wesen ohne Stammbaum », en reprenant le vocable inédit *ἀνελυόμενος* (Héb. 7, 3) : F. Overbeck, « Die Tradition der Alten Kirche über den Hebräerbrief », cité par E. Grässer, *An die Hebräer*, (EKK 17) vol. 1-3, Zürich / Neukirchen 1990-1997, p. 18 et n. 40 ; Grässer p. 24 le répète quant aux adresses. Selon Liddell-Scott-Jones, il s'agit de l'unique occurrence de ce terme.

¹⁶ Héb 8, 13-9,1 peuvent donner l'impression que la « première alliance » est maintenant obliérée. Par contre, 9, 13s. ; 10, 1-3 supposent le culte du temple étant encore en action.

¹⁷ Héb 5, 12 ; 6, 11s. ; 10, 32-36.

¹⁸ Pour Brown, *Introduction* (n. 2), pp. 693-697 l'allégorisation est radicale, le culte ayant perdu sa valeur, et une date autour de 80 est plus convaincante ; ceci s'ajoute à l'exhortation face à la foi devenue tiède. De même, Kümmel, *Einleitung* (n. 6), p. 355. Vielhauer, *Geschichte* (n. 5), p. 251 rejette cet argument parce que l'auteur ne fait pas référence au temple hérodien mais au tabernacle biblique, « idéal ». Ce raisonnement est d'autant plus valide en vue des écrits de Qoumrân, où il en va de même, ainsi que de Philon. Attridge, *Hebrews* (n. 5), p. 8s. ne considère aucun de ces deux arguments décisif.

¹⁹ Kümmel, *Einleitung* (n. 6), p. 351. Plus radicalement Vielhauer, *Geschichte* (n. 5), pp. 239-241, tout en suivant Dibelius, voit la conclusion épistolaire comme fiction littéraire. Attridge, *Hebrews* (n. 5), p. 1 l'appelle « a masterpiece of early Christian

distinguent trois parties majeures, tout en discutant de la division exacte²⁰.

Nous ne nous attarderons pas davantage sur les questions d'introduction ; nous analyserons plutôt les affinités électives que trahit ce texte. Alors que la recherche antérieure, culminant dans le commentaire savant de Spicq (1952), a fortement rapproché Hébreux de Philon, au cours des dernières décennies, une opposition remarquable s'est dessinée parmi les chercheurs. Hanson (1959), Kosmala (1959), Williamson (1970), Hurst (1990), et, dernièrement, Gäbler, dans son importante étude de 2006, ont contesté les associations avec Philon au profit des racines vétértestamentaires et apocalyptiques de l'Épître. Nous partions donc de cette dernière position pour examiner, à l'aide des comparaisons avec Philon d'Alexandrie et Paul de Tarse, jusqu'à quel point on est aujourd'hui revenu à une position antérieure quant à l'Épître²¹. Le résultat nous mènera à nous demander comment l'auteur de l'Épître a pu combiner des éléments culturels qui nous apparaissent comme très divergents, à savoir, une pensée platonisante, d'une part, et une orientation apocalyptique, de l'autre.

Le sanctuaire céleste : éléments bibliques

La partie centrale de l'Épître a pour thème le sacerdoce spirituel du Christ et son office « éternel » dans le sanctuaire céleste. C'est bien ici qu'on a identifié les accents « platonisants » ou « philoniens », mais cette thématique implique expressément l'interprétation des textes pertinents du Pentateuque. Nous commençons par cet aspect de l'interprétation.

rhetorical homiletics, or in its own terms, 'a word of exhortation (13, 22)' » (λόγος παρακλήσεως).

²⁰ A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, 2ème éd. Paris 1976, pp. 11-32 présente un éventail des divisions conceptuelles et littéraires, avant de proposer sa propre structuration bien détaillée. Weiss, *Hebräer* (n. 14) rejoint les partisans d'une structure tripartite. Devant les alternatives « structurelles » et « conceptuelles », Brown, *Introduction* (n. 2), p. 690s. propose une approche nuancée.

²¹ Cf. H. Feld, *Der Hebräerbrief*, (EdF 228) Darmstadt 1985, pp. 38-42, qui trouve exagérée la critique de Spicq par R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, (ALGHJ 4) Leiden 1970. Weiss, *Hebräer* (n. 14), pp. 96-114 prend une position médiane entre les interprétations hellénistique, gnostisante, et apocalyptique, et perçoit une intention « synthétique », pastorale. Ceci rappelle la théorie de E. Käsemann comme cité par Attridge, *Hebrews* (n. 5), p. 11 n. 94, à savoir que l'auteur avait l'intention d'adapter des thèmes apocalyptiques pour un environnement païen.

On discute de l'interprétation et de la définition précises à donner à cette partie. Selon certains²², il s'agit ici de *typologie*. Ce type d'interprétation était très répandu dans le judaïsme et le christianisme anciens, comme c'est le cas, très probablement, dans toutes les cultures disposant de textes sacrés. Selon cette manière de lire, les événements et les réalités dont parle l'Écriture ont « priorité » et font autorité vis-à-vis de la réalité des lecteurs. L'Apôtre Paul peut nous éclairer à ce sujet quand il écrit aux Corinthiens à propos de l'histoire d'Israël : « Ces faits se sont produits pour nous servir d'exemples (τύποι)... cela leur arrivait pour servir d'exemple (τυπικῶς), et a été écrit pour notre instruction à nous qui touchons à la fin des temps » (1 Co, 10, 6 ; 11²³). Dans la dernière phrase, on peut hésiter quant à la proportion entre les deux réalités, mais en tout cas la réalité du récit biblique a son propre poids et nous sert de modèle et d'exemple moral.

Dans Hébreux, l'ordre est en quelque sorte inversé. Le culte dans le Temple qui est prescrit dans la Bible n'est lui-même que *ἀντίτυπα* τῶν ἀληθινῶν, « une copie du vrai » (9, 24), alors que le vrai culte se déroule au ciel. Si l'on tient à qualifier cette manière d'interprétation d'« allégorie », il faut spécifier qu'elle implique une analogie particulière entre cette « réalité ultra » et la réalité terrestre dont parle la Bible. Mais justement, l'auteur trouve le fondement de cette pensée audacieuse dans l'Écriture.

Regardons le passage que l'auteur appelle « capital » pour son épître et qui l'est aussi pour nous, tout en mettant les citations bibliques en italiques :

¹Κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ² τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος... ⁴... ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα. ὅτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων καθὼς κεχηρημάτισται

²² Runia, *Philo in Early Christian Literature* (n. 1) p. 75 à la suite de Hanson, *Allegory* (n. 19), p. 83ss. Mais l'argument de Hanson selon lequel « there is virtually no allegory of any sort in the book, and absolutely no Alexandrian allegory » (83) revient à dire, contre Spicq, qu'il y a de grandes différences entre Hébreux et, justement, Philon.

²³ En général, les citations bibliques suivent la Bible de Jérusalem, avec des adaptations selon le cas.

Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν· ὅρα γὰρ φησιν ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δευθέντά σοι ἐν τῷ ὄρει.

¹Le point capital de nos propos est que nous avons un pareil grand prêtre qui s'est *assis à la droite* du trône de la Majesté dans les cieux, ²ministre du rituel sacré et de la Tente, la vraie, celle que *le Seigneur*, non un homme, *a dressée*... ⁴... Il y en a qui offrent les dons, conformément à la Loi;⁵ ceux-là assurent le service d'une copie et d'une ombre des réalités célestes, ainsi que Moïse, quand il eut à construire la Tente, en fut divinement averti : « *Vois, dit-il en effet, tu feras tout d'après le modèle qui t'a été montré sur la montagne* » (Héb 8, 1s ; 4s., Bf).

Alors que dans le sanctuaire terrestre, les prêtres font leur office selon les prescriptions de la loi, le vrai culte se fait dans le sanctuaire céleste, le rite terrestre n'étant qu'une ombre et une copie du vrai. Ce passage capital se termine sur une citation-clé, à savoir Ex 25, 40, qui est aussi utilisé par Philon. Ex 25 est le début de la longue instruction que Dieu donne à Moïse sur la montagne en détaillant la construction du tabernacle et son outillage. Reprenons le texte de la Septante qui était évidemment utilisé et par Philon et par l'auteur d'Hébreux. A deux reprises dans le récit, Moïse apprend qu'il faut bien regarder le modèle qu'on lui montre là-haut :

⁸καὶ ποιήσεις μοι ἁγίασμα καὶ ὁφθήσομαι ἐν ὕμνῳ. ⁹καὶ ποιήσεις μοι κατὰ πάντα ὅσα ἐγὼ σοι δεῖκνύω ἐν τῷ ὄρει, τὸ παράδειγμα τῆς σκηνῆς καὶ τὸ παράδειγμα πάντων τῶν σκευῶν αὐτῆς, οὕτως ποιήσεις.

⁴⁰ὅρα ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον τὸν δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει.

⁸Et tu me feras un sanctuaire, que je puisse paraître parmi vous. ⁹Tu me feras tout selon ce que je te montre sur la montagne, le paradigme de la Tente et le paradigme de tout son mobilier, ainsi tu le feras.

⁴⁰Regarde et exécute selon le modèle qui t'est montré sur la montagne. (Ex 25, 9 ; 40)

Il s'agit d'une scène extraordinaire du prophète qui, au sommet de la montagne, reçoit le modèle détaillé du sanctuaire qu'il est appelé à

faire bâtir ; ceci ne peut qu'attirer l'attention des exégètes. Ce qui attire la nôtre est la terminologie, avant tout le mot *παράδειγμα* dans le v. 9. C'est une traduction singulière de l'hébreu *תבנית*, qui normalement désigne « image, figure »²⁴. Cette traduction exceptionnelle ne revient qu'une seule fois, mais dans un contexte révélateur : le récit de David qui donne un « modèle » (*תבנית*) du Temple à son fils Solomon en I Chroniques²⁵. Il importe de faire remarquer qu'il s'agit là d'une réécriture des Livres des Rois faite à l'époque perse au Ve siècle avant notre ère, ce qui, pour notre passage, nous mène sans doute au stade rédactionnel ultérieur d'Exode, à cette même époque²⁶. La version grecque a également *παράδειγμα* dans ce passage-là. En revanche, en Ex 25, 40 la Septante rend *תבנית* par *τύπος*. Est-ce pour éviter le répétitif *παράδειγμα τὸ δεδουλευμένον* ? Nous allons voir que l'auteur d'Hébreux reproduit cette traduction du v. 40 à la lettre, alors que Philon préfère le mot *παράδειγμα*.

Examinons les autres allusions scripturaires. Une phrase riche de signification est que le Christ « s'est assis à la droite du trône de la Majesté ». C'est une allusion claire au premier verset du Psaume 110 (LXX 109) : « Le Seigneur dit à mon seigneur : assieds-toi à ma droite » (*κάθου ἐκ δεξιῶν μου*). Voilà un autre verset-clé. D'abord, cela fait la troisième fois sur un total de cinq que cette allusion est faite dans l'Épître²⁷. Ensuite, le quatrième verset de ce même Psaume évoque Melchisédech, figure préminente dans Hébreux. C'est le prêtre quasi « universel » que l'Épître mentionne pas moins de huit fois aux chapitres 5 à 7, dont cinq fois en citant cet autre verset du Psaume : « Tu es prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédech » (Ps 109, 4 LXX)²⁸. En somme, Melchisédech et le siège « à la droite »

²⁴ Le sens plus simple d'« image » ou « figure » paraît 5 fois en Deut. 4, 16-18 : Moïse défend d'adorer aucune image à figure d'homme, de bête, etc. La LXX rend ici *ὑποιώμα*, de même Jos 22, 28 ; Ez 8, 3 ; 10, 8 ; Ps 106, 20 ; 144, 12. En És 44, 13 la LXX rend *ὁμοειδής* ; en Ez 8, 10 *תבנית* n'est pas rendu. Ez 42, 15 LXX *ὑπόδειγμα τοῦ οἴκου*, « modèle du temple », est un ajout bien logique des traducteurs.

²⁵ 1 Chron 28, 11s ; 18s. ; cf. Attridge, *Hebrews* (n. 5), p. 222 n. 74.

²⁶ Les livres des Chroniques se placent eux-mêmes dans l'époque perse. Voir la référence à Cyrus à la fin, 2 Chron 36, 22s. qui coïncide avec le début d'Ezra 1, 1-3, environ 450 avant l'ère chrétienne. La réécriture des Livres des Rois peut bien aller ensemble avec l'ultime rédaction d'Exode et son intérêt sacerdotal.

²⁷ *ἐν δεξιᾷ / ἐκ δεξιῶν* Hébr 1, 3 ; 13 ; 8, 1 ; 10, 12 ; 12, 2.

²⁸ Ps 109, 4 LXX est cité - ou il y est fait allusion - en Hébr 5, 6 ; 10, 6 ; 20, 7, 11 ; 15 ; 17. En Hébr 7, 1 ; 10, Gen 14, 18 est cité. Melchisédech n'est jamais plus évoqué dans le Nouveau Testament.

sont des thèmes centraux dans l'Épître. Dans un instant, nous en venons à l'aspect apocryptique de cette thématique.

Une allusion plutôt furtive apparaît dans la phrase « la tente qu'a dressée le Seigneur (*σκηνή*)... *ἣν ἐπηξεν ὁ κύριος*), non un homme ». Dans le grec, on y entend l'écho de l'oracle de Balaam : « Que tes demeures soient belles, Jacob ! et tes tentes, Israël ! ... comme des tentes que le Seigneur a plantées » (*ὡσεὶ σκηναὶ αἱ ἐπηξεν κύριος*, Nb 24, 5s. LXX). Le thème du sanctuaire construit par Dieu revient sous d'autres formes dans l'Épître, comme nous allons le voir²⁹.

Éléments apocryptiques

En plus des Écritures canoniques, l'Épître aux Hébreux associe l'idée du sanctuaire céleste avec des motifs caractéristiques de la tradition apocryptique du judaïsme ancien. Ainsi ce passage de l'exhortation finale :

²² ἀλλὰ προσελγύθατε Σιών ὅρει καὶ πόλει θεοῦ ζώντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ, καὶ μυριάσιν ἀγγέλων, πανηγύρει ²³ καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς καὶ κριτῇ θεῷ πάντων καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων ²⁴ καὶ διαθήκης νέας μεστίτῃ Ἰησοῦ καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ κρείττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἀβελ....

²² Mais vous vous êtes approchés de la montagne de Sion et de la ville du Dieu vivant, la Jérusalem céleste, et près des myriades d'anges, réunion de fête, ²³ et de l'assemblée des premiers-nés qui sont inscrits dans les cieux, d'un Dieu Juge universel, et des esprits des justes qui ont été rendus parfaits, ²⁴ de Jésus médiateur d'une alliance nouvelle, et d'un sang purificateur plus éloquent que celui d'Abel... (Héb 12, 22-24)

²⁹ Une allusion à Ex 15, 17 *ἀγίασμα κύριε ὁ ἡτοίμασάν αὶ χεῖρές σου* pourrait se faire sous-entendre, mais il n'y a pas de trace explicite. Philon non plus n'utilise pas le verset. Par contre, on le trouve dans un *pesher* en 4Q174 (4QFlor) 1, 3ss., sur lequel voir D. Flusser, « Two Notes on the Midrash on 2 Sam VII : I. The Temple 'Not Made with Hands' in the Qumran Doctrine ; II. 'The Shoot of David who will stand with the Interpreter of the Law' », *IEJ* 19 (1959) pp. 99-109, réimpr. dans idem, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, pp. 88-101.

Les « myriades d'anges » – aussi « myriades de saints », ce qui ne doit pas être la même chose – constituent un élément de base de la pensée apocalyptique, qui se retrouve dans le Nouveau Testament³⁰. C'est ainsi qu'elles apparaissent dans l'obscur Épître de Jude dans une citation explicite : « Hénoch, le septième depuis Adam, a prophétisé en disant : Voici que vient le Seigneur avec ses saintes myriades pour exercer le jugement universel » (ἐν ὁλίαις μυριάδων ἁγίων, Jud 14s.). En effet, l'Apocalypse d'Hénoch s'ouvre sur un tel passage :

Le Dieu de l'univers, le Saint Tout-puissant, viendra de sa demeure. Depuis là, il marchera sur le Mont Sinai et paraîtra dans son camp et paraîtra du ciel avec un grand pouvoir... Voici, il arrivera avec dix millions de saints pour porter jugement sur tous³¹.

On a trouvé des fragments de pareils textes en araméen à Qoumrân³². Comme on le sait, l'Apocalypse d'Hénoch comprend également des scènes où un « fils d'homme » apparaît du ciel avec le Tout-puissant et l'assiste au jugement³³. Les mêmes motifs figurent ensemble dans le livre apocalyptique de l'Ancien Testament, Daniel :

Des trônes furent placés et un Ancien s'assit... Mille milliers le servaient, myriade de myriades, debout devant lui. Le tribunal était assis, les livres étaient ouverts... Je contemplais, dans les visions de la nuit. Voici, venant sur les nuées du ciel, comme un fils d'homme. Il s'avança jusqu'à l'Ancien et fut conduit en sa présence (Dan 7, 9-13).

³⁰ Rén 5, 11 : φωνήν ὁγγέλων... ὁ ἀρχιμὸς ἁγίων μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων. Cf. Mt 24, 31 ; 25, 31 ; 2 Thess 1, 7.

³¹ 1 Hén 1, 3-9, depuis la traduction anglaise éditée par J.H. Charlesworth (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City 1983-1985 ; cf. 60, 1-6 ; 71, 13.

³² Voir E.J.C. Tigchelaar, « Annotated Lists of Overlaps and Parallels in the Non-Biblical Texts from Qumran and Masada », in E. Tov (éd.), *The Texts of the Judean Desert: Indices*, (DJD XXXIX) Oxford 2002, [p. 285-322] pp. 290-292 pour les correspondances entre 4Qenoch^{ar} (4Q201 – 209) et 1 Énoch.

³³ 1 Hén 46, 3 ; 48, 2.

Il s'agit ici d'une tradition mythologique ancienne et bien répandue. On peut la deviner même dans la scène de révélation avec laquelle commence la bénédiction de Moïse en Deut 33, 2. La Septante traduit l'énigmatique texte hébreu comme suit : « Le Seigneur vient de Sina et se révèle de Seïr et se hâte depuis la montagne de Faran, avec les myriades de Kades à sa droite des anges avec lui »³⁴. Les Targoumim rendent pareillement³⁵.

On comprend comment l'auteur chrétien d'Hébreux a arrangé tous ces motifs et les a appliqués à Jésus comme « fils de l'homme ». De plus, nous l'avons déjà vu, il a associé cet ensemble apocalyptique à la figure de « Melchisédech, assis à la droite du trône de la Majesté dans les cieux », tout au long de son épître. Cette acception de Melchisédech est également un acquis de la tradition apocalyptique ; on le sait depuis les découvertes de Qoumrân. On a trouvé notamment un *péshér* où Melchisédech est représenté comme figure messianique revendiquant la justice divine dans la gestion de la terre et qui est envoyé

porter la nouvelle aux pauvres, panser les coeurs meurtris, annoncer aux captifs la libération et aux prisonniers la délivrance, proclamer une année de grâce de la part de Yahvé et un jour de vengeance pour notre Dieu, pour consoler tous les affligés. (11Q13 2).

Des échos de textes vétérotestamentaires, notamment d'Ésaïe, sont en évidence ici, ainsi que la parenté avec la tradition de l'enseignement de Jésus, la tradition synoptique³⁶. Le tout est mis dans la lumière d'une attente urgente du salut promis.

Envisageons maintenant le motif central pour notre étude, le temple céleste. Hébreux en parle surtout aux chapitres 8 et 9, tout en distinguant « dans les cieux... la vraie Tente que le Seigneur a dressée, non un homme » (8, 1s.) du « sanctuaire de ce monde » (τὸ ἄγιον ἁγασμῶν, 9, 1). L'idée du temple au ciel, étroitement liée à celle de la

³⁴ Pour ἁγίων ἁγίων [en lisant ἁγίων] ὁ ἀρχιμὸς μὲτ' αὐτοῦ, la LXX a : ...σὺν τοῖς ἁγίοις καὶ ἁγίοις ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.

³⁵ Tg. Onk. [en lisant ἁγίων] ὁ ἀρχιμὸς μὲτ' αὐτοῦ, Tg. Yer. ועמה רבבת קדישין.

³⁶ Lc (Q) 7, 22s. ; 6, 20 // Mt 5, 3-5. On a identifié la même tradition dans l'« hymne messianique » 4Q525, cf. P.J. Tomson, « The Core of Jesus' Evangel: ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΜΟΣ ΑΙ ΠΙΤΟΧΟΙΣ (Isa 61) », in C.M. Tuckett (éd.), *The Scriptures in the Gospels*, (BETL 131) Leuven 1997, pp. 647-658.

« Jérusalem céleste » qu'on a déjà évoquée (12, 22, *Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίος*), était répandue dans le judaïsme ancien et relève de l'inventaire apocalyptique³⁷. Ainsi, on le trouve dans les rouleaux de Qoumrân, dans les écrits rabbiniques, et dans la très sémitisante Apocalypse de Jean dans le Nouveau Testament³⁸. Dans les trois cas, on connaît aussi l'idée d'une liturgie céleste correspondant à la liturgie terrestre³⁹, ce qui peut être considéré typique de la pensée apocalyptique.

Cela suffit pour établir un autre volet de l'érudition de notre auteur. En plus des versets bibliques qu'il commande à la perfection, il était imbu de l'apocalyptique judéo-palestinienne. Dans cette approche, le récit du modèle de la Tente montrée à Moïse est devenu l'imaginaire d'un monde caché, d'un doublement de ce monde-ci qui est présent dès maintenant pour les initiés, mais qui sera « révélé » à tous à la fin qui s'approche.

En outre, comme on va le voir, l'auteur a parfaitement pu intégrer dans cet ensemble des éléments platonisants, ce qui nous force à nous interroger. La pensée de cet auteur inconnu ne donne pas l'impression d'être un amalgame d'éléments hétéroclites. Ne faut-il pas alors supposer chez lui un « hypotexte » fondamental, une sorte de cosmologie rudimentaire qui lui permettait, tout en commentant sur les versets bibliques, d'accommoder des concepts apocalyptiques aussi bien que platonisants ? Le récit du modèle sur la montagne dans le Pentateuque nous apprend qu'un tel hypotexte devait être très ancien.

³⁷ Voir H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, (WUNT 2) Tübingen 1951, pp. 54, 123-142. S'il faut y compter Es 6,1, le phénomène est bien ancien.

³⁸ Pour Qoumrân voir le *peshet* sur Ex 15, 17 (*supra* n. 29) ; pour les rabbins voir MekRY mass. deshira 10 (éd. Horowitz p. 149s.) tout en liant le même verset avec Ps 11, 4 (et cf. ShirR 4, 11 ; Tanh vayakhel 7, 130b). En Rv 14-16, il est fait plusieurs fois mention du « temple » au ciel (*ναὸς ἐν τῷ οὐρανῷ*, 14, 17), mais en 21, 22 la Jérusalem céleste qui descend sur terre n'a pas de temple (on pensera à deux stades de rédaction ou deux sources) ; un *θυσιαστήριον* au ciel est mentionné en 6, 9 ; 8, 3 ; 9, 13 ; 14, 18 et 16, 7.

³⁹ A part des hymnes qui sont chantés tout au long de Révélation, cf. le beau passage Rv. 8, 3-5, où un ange vient devant l'autel au ciel offrant « les prières de tous les saints » sur une pelle en or. Pour la liturgie céleste à Qoumrân voir 4Q400-407 (éd. C.A. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Atlanta 1985) ; pour les rabbins la *kedousha* de la prière journalière, sur quoi voir Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, (1931) réimpr. Hildesheim 1967, pp. 61-67.

Éléments platonisants

On peut se demander dans quelle mesure l'Épître aux Hébreux doit être appelée « platonisante » ou « philonienne »⁴⁰. N'étant ni spécialiste du moyen platonisme ni de l'ancien, je vais me contenter de prendre note des différences et des similarités entre les textes à notre disposition.

Quant à l'auteur d'Hébreux, s'il a recueilli un certain nombre d'idées issues du moyen platonisme ou de Philon, on ne peut supposer qu'il prétende livrer un traité philosophique selon une école connue et avec une terminologie bien définie. Il donne plutôt l'impression d'avoir absorbé des connaissances de sources diverses, en s'efforçant d'impressionner son auditoire, une certaine communauté chrétienne, sans trop se soucier de purté terminologique⁴¹. Ceci évoque de nouveau la figure d'Apollos dont on vient de parler. On peut en dire autant de Paul, quoiqu'il montre un moindre degré de coquetterie. Pour Paul, c'est avant tout la situation rhétorique qui décide de son choix de style et de langage⁴². On peut supposer qu'il en va de même pour notre auteur. En revanche, en ce qui concerne Philon, son style élevé suggère un auditoire largement intellectuel, bien qu'il montre, lui aussi, des incohérences de terminologie, raison pour laquelle il semble plus adéquat de le considérer comme un exégète ou un homéliste philosophe⁴³. Pour le style et la clarté terminologique, on pourrait

⁴⁰ Voir surtout Hurst, *Hebrews* (n. 6), pp. 7-42, avec le paragraphe « Platonic, Philonic or Alexandrian Language » (13ss.), et l'étude très fouillée de G. Gäbel, *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes : eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie*, (WUNT 2/212) Tübingen 2006, pp. 112-126, « Die Relation von himmlischem und irdischen [*sic*] Heiligtum und der sog. 'Platonismus' des Hebr im Vergleich mit dem Mittelplatonismus Philon von Alexandria ».

⁴¹ Cf. Gäbel *ibid.* pp. 112-117 avec la très utile table de terminologies. Il est adéquat de constater (p. 112) : « (Es) fällt als erstes auf, dass der ganze Bereich der speziell erkenntnistheoretischen Begrifflichkeit (*ἰδέα, εἶδος, νόος / νοητός, αἰσθησις / αἰσθητός*) im Hebr fehlt. »

⁴² P. ex. son usage du « langage de la synagogue » dans certains cas, cf. P.J. Tomson, « 'Die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden' (Röm 2, 13) – Zu einer adäquaten Perspektive für den Römerbrief », in M. Bachmann (éd.), *Lutherische und neue Paulusperspektive; Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, (WUNT 182) Tübingen 2005, pp. 183-221.

⁴³ Cf. D.T. Runia, « Naming and Knowing; Themes in Philonic Theology with Special Reference to the *De mutatione nominum* », in R. van den Broek - T. Baarda - J. Mansfeld (éd.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman world*, (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire Romain 12) Leiden 1988, pp. 69-91.

donc imaginer une sorte d'« échelle socio-philosophique » sur laquelle Paul se trouverait du côté du peuple, Philon à l'autre extrémité, et l'auteur d'Hébreux, quelque part au milieu.

Quant à notre sujet, on peut constater que l'idée d'un prototype céleste pour le monde terrestre qui est développé dans Hébreux était bien accepté non seulement dans la pensée apocalyptique mais, d'une autre manière, également dans le monde hellénistique⁴⁴. Plus précisément, Harold Attridge, dans son excellent commentaire sur Hébreux, propose de distinguer l'idée sémitique d'un temple modèle dans le ciel de celle du cosmos entier comme sanctuaire propre à la littérature grecque⁴⁵. Pour sa part, David Runia a montré qu'on peut entrevoir l'idée du modèle céleste déjà dans le *Timée* de Platon, où l'on parle du ciel comme *παράδειγμα* ou modèle du monde créé, modèle qui dans un passage est présenté comme « reliquaire » ou « sanctuaire » pour des dieux immortels⁴⁶. Il convient de retenir de cette thématique le lien entre le ciel comme sanctuaire du divin et comme prototype pour l'humain. Des siècles plus tard Plutarque, en faisant allusion à Platon, pourra parler plus simplement du cosmos comme « très saint temple »⁴⁷.

Or cette même idée, nous apprend encore Attridge, est adoptée par Philon et par l'auteur d'Hébreux, en l'associant chacun de sa manière avec le temple modèle dans le ciel⁴⁸. Revenons d'abord encore une fois au « passage capital » d'Hébreux :

⁴⁴ D.T. Runia, *Philo of Alexandria : On the Creation of the Cosmos according to Moses*, (Philo of Alex. Comm. Ser. 1) Leiden 2001, p. 204, en commentant sur Philon, *Opif.* 55 (*ἀγγέλλματα θεία* ... ὥσπερ ἐν ἱερῷ καθαρῶτάτῳ), mentionne les exemples offerts par Platon (*Tim.* 37c7, τῶν αἰδίων θεῶν ἀγαλμα), Aristote, Sénèque, Plutarque et Dion Chrysostome.

⁴⁵ Attridge, *Hebrews* (n. 5), pp. 222-224, excursus « The Heavenly Temple and Its Significance ».

⁴⁶ Le *παράδειγμα* : *Tim.* 30c-31a, cf. D.T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, (Philosophia antiqua 44) Leiden 1986, pp. 158-169, aussi sur l'acceptation de l'idée dans le platonisme moyen et chez Philon. Pour le « reliquaire » (shrine), *Tim.* 37c, τῶν αἰδίων θεῶν ἀγαλμα, voir Runia, *On the Creation* (n. 44), p. 204, en commentant sur Philon, *Opif.* 55 ἀγγέλλματα θεία ... ὥσπερ ἐν ἱερῷ καθαρῶτάτῳ.

⁴⁷ Plutarque, *Transq.* 477c, tout en liant cette idée platonicienne avec le Cynique Diogène. Voir aussi les citations de Sénèque chez Runia, *On the Creation* (n. 44), p. 204 et Attridge, *Hebrews* (n. 5), p. 222 n. 86.

⁴⁸ Attridge, *Hebrews* (n. 5), p. 223, en ajoutant la fonction morale du culte céleste, qui dans Hébreux prend son sens christologique.

...Il y en a qui offrent les dons, conformément à la Loi ; ceux-là assurent le service d'une copie et d'une ombre des réalités célestes (*ὑποδείγματα καὶ σκιὰ τῶν ἐπουρανίων*), ainsi que Moïse, quand il eut à construire la Tente, en fut divinement averti : « Vois, est-il dit en effet, tu feras tout d'après le modèle qui t'a été montré sur la montagne. » (Héb 8, 4s.)

On le sait, *ὑποδείγματα* et *σκιὰ* appartiennent aux termes platonisants utilisés de manière variée par Philon et ses contemporains⁴⁹.

Pour ce qui concerne Philon, dans sa « biographie théosophique » de Moïse⁵⁰, il raconte d'abord comment le prophète s'apprêtait à sa tâche sacrée par l'abstention dans tout ce qui concerne le corps. C'était un thème populaire dans le moyen platonisme, me semble-t-il, mais également dans la pensée apocalyptique et biblique. En témoigne Jésus tenté dans le désert, jeûnant 40 jours et entouré de bêtes et d'anges (Marc 1, 12s.) – tout comme Moïse, dans la scène du « modèle » sur le Sinaï (Ex 24, 18 ; 34, 28). Ensuite, Philon raconte comment Moïse reçoit la commande de construire le sanctuaire portable (*φορητὸν ἱερόν*) dont a besoin un peuple dans le désert :

Il semblait bien en effet de construire une tente de qualité très sainte, sur la préparation de laquelle Moïse fut instruit en paroles divines sur la montagne, tout en percevant dans son âme les idées incorporelles des choses corporelles qui allaient être complétées et pour lesquelles il fallait décalquer comme des imitations visibles depuis un archétype écrit ou depuis des paradigmes noétiques. (*Mos.* 2, 74)

On reconnaît la terminologie épistémologique chère à Philon. Comme le dit Attridge, il s'agit d'une paraphrase « en termes purement platoniques » des versets d'Exode que nous avons étudiés⁵¹.

Dans l'Allégorie des lois, Philon nous offre une description plus compliquée en intégrant le rôle de Beçalel, maître-artisan désigné par Dieu lui-même (Ex 31, 2). Un intérêt spécial revient à l'étymologie de ce nom, בַּצְלָל, ainsi Philon : « ἐμμενεύεται οὖν Βεσελεῖλ· ἐν σκιᾷ

⁴⁹ Cf. Gabel, *Kulturtheologie* (n. 40), p. 113, table.

⁵⁰ *Mos.* II, 66-88.

⁵¹ Attridge, *Hebrews* (n. 5), p. 223 n. 94 : « *Vit. Mos.* 2.74 interprets Exod 25:40 in strictly Platonic terms ».

θεοῦ – Beçalel se traduit : dans l'ombre de Dieu » (*Leg. all.* 3, 96). Or, en dépit de toute son expertise, quand il s'agit de construire la sainte demeure, Beçalel n'est que « dans l'ombre de Dieu ». Il faut « un esprit mieux éduqué et plus purifié, initié aux plus grandes mystères » ; c'est Moïse, bien sûr, qui n'apprend pas la cause depuis ses effets physiques mais, « en surmontant le physique, reçoit une expression compréhensible du métaphysique, depuis laquelle il peut comprendre et la chose même et son ombre » – c'est Moïse qui supplia Dieu : « Montre-toi à moi, puisse-je te voir en reconnaissant » (*Leg. all.* 3, 100 ; Ex 33, 13). Et Philon de terminer son bel exposé en citant Ex 25, 40 :

C'est pourquoi tu trouveras la Tente et tout son outillage d'abord construits par Moïse, ensuite par Beçalel, car Moïse construisit les archétypes, Beçalel leurs décalques, et Moïse avait pour instructeur Dieu, comme il le dit : *Depuis le paradigme qui t'est montré sur la montagne tu feras le tout.* (*Leg. all.* 3, 102)

Notons que Philon, lui, substitue le vocable παράδειγμα d'Ex 25, 9 pour le τύπος du v. 40 qu'il cite, et ce malgré la répétition : τὸ παράδειγμα τὸ δεδεγμένον σοι.

Le vocable σκιά est aussi utilisé dans l'Épître aux Colossiens de Paul⁵² de manière nettement plus temporelle voire eschatologique, tout en évoquant « ... des questions de nourriture et de boisson, ou en matière de fêtes annuelles, de nouvelles lunes ou de sabbats ; tout cela n'est que l'ombre des choses à venir, mais la réalité, c'est le corps du Christ » (ἐστὶν σκιά τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ Col 2, 16s.). Une manière de parler semblable se retrouve en Hébreux : « La loi n'a, en effet, que l'ombre des biens à venir, non la substance même des réalités » (σκιάν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, Hébr 10, 1). La langue de Paul est plus christologique (σῶμα τοῦ Χριστοῦ), celle d'Hébreux plus platonisante (εἰκὼν τῶν πραγμάτων), mais dans les deux cas, l'orientation eschatologique est évidente (σκιά τῶν μελλόντων).

⁵² On discute de l'attribution de Colossiens en raison de sa proximité avec Éphésiens. J'estime néanmoins que le style de Colossiens est beaucoup plus proche des épîtres pauliniennes non disputées qu'Éphésiens.

Nous pourrions reprendre notre échelle comparative de Paul, Hébreux, et Philon, cette fois-ci, non pas en fonction d'un paramètre « socio-philosophique », mais en fonction d'un paramètre « platonico-apocalyptique ». Or, par rapport à Philon, Hébreux est nettement moins platonisant et plus apocalyptique, mais, par rapport à Paul, bien moins apocalyptique, et plus platonisant⁵³.

Prenons une dernière citation d'Hébreux, qui implique le vocable χειροποίητος. Ce mot, qui signifie « fait d'homme, artificiel », est attesté depuis Thucydide et Hérodote et n'est pas du tout caractéristique du platonisme.⁵⁴ Par contre, ἀχειροποίητος est rare et semble privilégié par les Chrétiens, mais pas exclusivement. L'usage chrétien peut bien refléter celui de la Septante qui, de façon intéressante, rend des vocables comme ἁγίωμα, « idoles », par χειροποίητα⁵⁵. Il y a dans ce mot un écho de la critique de l'idolâtrie, que les Juifs et la tradition cynique partageaient⁵⁶.

D'une manière typique du moyen-platonisme, Philon peut alors parler de l'homme primordial comme ayant pour demeure, vrai cosmopolite, « le monde, construit non pas à main d'homme de matériau en pierre et bois » (ὁ κόσμος, μηχανικῶς χειροποίητος κατασκευῆς δεδημιουργημένης ἐκ λίθων καὶ ξύλων ὅλης, *Opif.* 142).

Sans guère s'éloigner de Philon, Paul, quoique décidément non-platonisant, peut évoquer le corps spirituel qu'il espère recevoir comme « demeure non pas faite de main d'homme, éternelle, aux cieux » (οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, 2 Co 5, 1), ainsi qu'une « circoncision non pas à main d'homme » (περιτομὴ ἀχειροποίητος, Col 2, 11). Il faut aussi citer le crime qu'attribuent les faux témoins à Jésus devant le Sanhédrin en Marc : « Nous l'avons entendu qui disait : je détruirai ce Sanctuaire fait de main d'homme et

⁵³ Attridge, *Hebrews* (n. 5), p. 224 affirme à raison que dans Hébreux, il ne faut pas simplement opposer l'axe « spatial » à l'axe « temporel » parce les deux dimensions sont imbriquées. Mais justement, il y a des différences quant à cette imbrication entre Philon, Hébreux et Paul.

⁵⁴ Le TLG donne une attribution à l'historien Phérécyde du Ve s. avant notre ère : Φερεκύδης παλάδια λέγει τὰ ἀχειροποίητα μορφώματα, καὶ πᾶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ εἰς γῆν παλλόμενον, *Fragm., ad Lycophr.* 355.

⁵⁵ És. 10,11 מַעֲשֵׂה יָדֵי אָדָם // ἐργα χειρῶν ἀνθρώπων. Cf. És 37, 19 ; Ps 115, 4 (LXX 113,12) οὐκ ἐστὶν ἐργα χειρῶν ἀνθρώπων. Cf. E. Lohse, art.

« χειροποίητος, ἀχειροποίητος », *TWNT* 9, p. 425s.

⁵⁶ Voir Attridge, *Hebrews* (n. 5), p. 222s. et nn. 86-87, avec renvoi à sa thèse importante sur Ps.-Héraclite.

en trois jours j'en rebâtirai un autre qui ne sera pas fait de main d'homme » (ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω, Mc 14, 58). On a soupçonné ici un lien avec le judéo-christianisme hellénisé, du type d'Étienne⁵⁷, qui, aux accusations qu'on lui adressait, prêchait contre le Temple, dans le sillage de Jésus: « Mais le Très-Haut n'habite pas dans des demeures faites de main d'homme » (ἀλλ' οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποίητοις κατοικεῖ, Ac 6, 14; 7, 47). Il faut se garder de la confusion avec la critique anti-ritualiste et anti-juive du christianisme ethnicié, qui apparaît d'abord dans l'Épître de Pseudo-Barnabé. Dans ces passages-ci, au contraire, il s'agit d'un christianisme judéo-helléniste, critiquant le culte, mais qui n'est ni anti-juif, ni antinomiste en tant que tel⁵⁸. S'il faut prendre le vocable (α)χειροποίητος dans son sens septantique, nous avons ici, en effet, un diction prophétique contre l'« idolâtrie » du temple hérodien qui s'accorde avec le geste prophétique de Jésus en Marc 11-12.

Philon prend une direction nettement différente quand il en vient à expliquer pourquoi, si l'homme primordial n'habite pas de demeure faite de main d'homme, c'est bien le cas pour le Créateur de l'univers. Nous savons maintenant que ce que Beçalel construisit n'était qu'un décalque du modèle que Moïse lui montra, lui-même étant instruit par Dieu noétiquement, au-delà des choses visibles. Beçalel fut ordonné de construire la Tente avec des matériaux choisis dans toutes les couleurs :

ἦν γὰρ ἀναγκαῖον ἱερὸν χειροποίητον κατασκευάζοντας τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τοῦ παντός τὰς ὁμοίας λαβεῖν οὐσίας αἷς τὸ ὅλον ἐδημιουργεῖ

Car il était nécessaire, pour ceux qui préparaient un sanctuaire fait de main d'homme pour le Père et Maître de tout, de prendre les mêmes matériaux avec lesquels il avait construit l'univers. (Mos 2, 88)

⁵⁷ Par exemple R. Pesch, *Die Apostelgeschichte (Apg 1-12)*, (EKK 5/1) Zürich / Neukirchen 1986, pp. 239s., 259.

⁵⁸ Voir Flusser, « Two Notes » (n. 29), pour le lien possible du diction de Jésus avec la pensée de Qoumrân. A noter aussi E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus übersetzt und erklärt*, (KeK 1/2) 17e éd., Göttingen 1967, p. 326s. à propos de Mc 14, 58 dans son contexte juif.

Remarquons ici aussi le lien entre la construction du tabernacle et la création du monde. Tout cela nous permet d'apprécier de façon plus adéquate le mélange spécifique d'éléments vétéro-testamentaires, moyen-platonisants, judéo-hellénistiques, apocalyptriques, et christologiques qui se fait jour dans ces dernières citations de l'Épître aux Hébreux :

¹¹ Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγγελῶν διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς οὐ χειροποίητου, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μσχῶν διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος ¹² εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια αἰωνίαν λύτρωσιν εὐρόμενος.

²⁴ οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια Χριστός, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν.

¹¹ Le Christ, lui, survenu comme un grand-prêtre des biens à venir, traversant la tente plus grande et plus parfaite qui n'est pas faite de main d'homme, c'est-à-dire qui n'est pas de cette création,¹² entra une fois pour toutes dans le sanctuaire, non pas avec du sang de boucs et de jeunes taureaux, mais avec son propre sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle.

²⁴ Ce n'est pas, en effet, dans un sanctuaire fait de main d'homme, dans une image de l'authentique, que le Christ est entré, mais dans le ciel lui-même, afin de paraître maintenant devant la face de Dieu en notre faveur. (Héb 9, 11s. ; 24, Bf)

On le voit, si l'auteur d'Hébreux omet la terminologie spécifiquement épistémologique, il se montre inspiré par le platonisme, tout en ajoutant le langage apocalyptrique du « messie » qui paraît devant Dieu. Nous avons raison de nous étonner de l'aisance parfaite avec laquelle notre auteur mélange ces éléments qui à nos yeux proviennent de mondes largement différents. Cela nous ramène à l'idée d'un hypotexte qui aurait permis à l'auteur d'accorder des éléments apparemment hétéroclites. Où faut-il alors chercher ?

En amont de Platon et « Moïse » : questions pour conclure

On connaît le beau diction qu'Eusèbe a trouvé chez Clément, lui aussi d'Alexandrie : « Numenius le philosophe pythagoréen l'écrit crudement : En effet, qu'est-ce que c'est Platon sinon un Moïse

⁶³ Gen 1, 14; *Tim.* 37c-38b (εἰς τὸ κινῆσθαι τινὰ αἰῶνας), cf. Runia *ibid.*, pp. 215-225.

⁶⁸ Cf. Solon en *Tim.* 20-27 ; des mythes égyptiens, *Tim.* 21c.e ; 25b.

qui les unissent. Si l'enthousiasme de l'évêque de Césarée nous sied mal, il faut au moins rejoindre Numénios le pythagorien dans son étonnement. Par ailleurs, il n'est pas aussi important qu'on nous l'a parfois dit de savoir que les textes comportant ces éléments soient en grec, en hébreu ou en araméen. Le monde gréco-romain, l'Égypte y compris, était multilingue ; les Juifs furent les premiers à en être conscients⁶⁹.

Quel serait donc cet hypotexte primordial, ces bribes de cosmologie apparemment sous-jacentes à tout ce que nous avons revu et qui se font jour à partir de l'époque perse ? Ici, notre perception pourrait être inhibée par l'idée fixe selon laquelle la Grèce classique s'était produite d'un seul coup, telle Athènes sortant de la tête de Zeus, idée dont ont traité les grands savants Arnaldo Momigliano et Walter Burkert⁷⁰. Bien au contraire, ne devons-nous pas supposer l'influence de conceptions orientales voire babyloniennes sur le milieu culturel de Platon comme sur celui du « livre de Moïse », comme, par exemple, l'idée du temple microcosme correspondant au temple cosmique dans le ciel ? Une telle influence ne pourrait-elle pas expliquer comment Philon et l'auteur d'Hébreux – et avant eux, les traducteurs alexandrins du Pentateuque – ont pu mêler chacun à sa manière des éléments provenant des deux milieux ? Si nous n'avons pas de réponses toutes faites, il est certainement utile de poser ces questions.

⁶⁹ Cf. le beau dicton de R. Yonatan de Beth Govrine (IIIe s.), *g. Megilla* 1, 11 (71b) : « Il convient que les gens usent de quatre langues : le grec pour la poésie ; le latin pour la guerre ; l'araméen pour l'élégie ; l'hébreu pour la conversation. »

⁷⁰ Pour l'ouverture de la Grèce ancienne vers l'orient voir Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, (Sitzungsb. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse 1984/1) Heidelberg 1984 ; idem, *Die Griechen und der Orient : Von Homer bis zu den Magiern*, München 2003 ; et pour notre sujet surtout *ibid.* pp. 55-78, « Ostwestliche Weisheitsliteratur und Kosmogonie : Zur Vorgeschichte der Philosophie ». L'œuvre de Momigliano est consacrée à l'étude inlassable des liens infiniment nuancés entre les cultures fondatrices de l'Orient, des Juifs, des Grecs et des Romains. A comparer aussi l'influence perse partagée par les historiographes grecs et juifs : A. Momigliano, « Eastern Elements in Post-Exilic Jewish, and Greek, Historiography », in idem, *Essays in Ancient and Modern Historiography*, (Blackwell's Class. Studies) Oxford 1977, pp. 25-35.

Post scriptum. Après coup, je suis devenu impressionné de l'importance de l'aspect mystique pour tout ce qui a été dit ici, avant tout par le livre que j'ai eu l'honneur d'éditer en collaboration avec Pieter van der Horst, à savoir C. Rowland – C.R.A. Morray-Jones, *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament*, volume editors P.W. van der Horst – P.J. Tomson, (CRINT 12) Leiden 2009. Pour le temple céleste voir surtout Morray-Jones, *ibid.* 328-330.

PHILO'S INFLUENCE ON DIDYMUS THE BLIND

Albert C. Geljon

It is a well known fact that the Jewish exegete Philo had a great impact on early Christian writers, especially on the Alexandrian theologians Clement and Origen. An Alexandrian who is also influenced by Philo, but stands in the shadow of Clement and Origen, is Didymus the Blind¹. He lived in the IVth century in the confusing time of the controversy between followers of Athanasius and of Arius².

When he was very young he became blind and he learned himself a kind of braille, with which he was able to feel letters. In spite of his handicap he acquired a profound knowledge of several disciplines. Indeed, because of his knowledge and deep insight he was called Didymus the Seeing, rather than Didymus the Blind³. He led a retired life, wholly devoted to the study of Scripture. Rufinus of Aquileia reports that he was appointed as a teacher at the catechetical school in Alexandria, the same institution where Origen worked⁴. But it is uncertain whether this school functioned in Didymus' time. It is also possible that he gave his lectures privately. He had distinguished disciples, among whom Rufinus of Aquileia, and the great Jerome, who confesses his debt to Didymus in several writings⁵.

With the help of stenographers he produced a great deal of writings, mostly biblical commentaries. In his important dogmatic work *De spiritu sancto*, translated into Latin by his pupil Jerome⁶, he argues that the Holy Spirit cannot be separated from God the Father⁷.

¹ See D.T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, Assen-Minneapolis 1993, pp. 197-204.

² For his life and writings, see W.A. Bienert, « Allegoria » und « Anagoge » bei Didymos dem Blinden von Alexandria, Berlin 1972, pp. 5-8. F.M. Young, *From Nicæa to Chalcedon. A guide to the literature and its background*, London 1983, pp. 83-91. Ancient sources are Jerome, *Vir. illust.* 109, Socrates *Hist. Eccl.* 4, 25, Sozomenos *Hist. Eccl.* 3, 15, Palladius *Historia Lausiaca* 4.

³ Cf. Jerome's preface to his translation of Origen's *Homelies on Ezekiel*.

⁴ *Hist. Eccl.* 2, 7 (PL 23, 516).

⁵ *In Epist. ad Ephes. Praef.*, PL 26, 440B. In *Zach. Praef.* PL 25, 1418A.

⁶ Jerome *Apologia contra Rufinum* 2, 16.

⁷ Nowadays, the authenticity of the other dogmatic work, *De trinitate* (PG 39, 269-992), is doubted, see L. Doutreleau, « Le *De Trinitate* est-il l'œuvre de Didyme